3) *Penas medicinales.*—Tienen lugar estas penas cuando se sufre detrimento en un bien menor para conseguir otro mayor. Redúcense a tres los bienes del hombre: bienes del alma, del cuerpo y exteriores. Tendrá, pues, carácter de pena «medicinal» la privación de los bienes exteriores cuando se ordene a conseguir o asegurar los del cuerpo o alma, lo mismo que la privación de los exteriores y corporales ordenada a asegurar los del alma. Lo que nunca puede tener carácter medicinal es la privación de los bienes del alma o espirituales. Así, pues, las penas materiales y corporales pueden a la vez ser medicinales; pero no las espirituales, porque los bienes del alma no se ordenan a otros bienes mayores.

Estas penas son siempre debidas a alguna culpa, según el principio universal de que toda pena supone siempre alguna culpa. Pero no se requiere que se deban siempre a pecados propios y actuales. «En ocasiones—dice Santo Tomás—, los males y calamidades de esta vida no se deben precisamente a pecado alguno actual, sino que vienen a tener carácter de remedios preventivos contra ulteriores pecados o sirven para el adelantamiento en el bien y la virtud, sea del mismo que las padece o de otros... Pero el que el hombre sea de tal condición que para evitar el pecado o para inducirle a la práctica y adelanto en la virtud haya que emplear tales medios de carácter penal, es debido a la debilidad de la naturaleza humana, causada por el pecado de nuestros primeros padres» [76].

Débese, pues, toda clase de penas a la libre transgresión de la ley, es decir, al pecado, sea propio o ajeno, actual u original.

II. La gracia (cc.147-163)

Los capítulos 147-163, con que Santo Tomás da fin a su tratado sobre Dios-rector *especial* de los seres racionales, son correlativos a los capítulos 51-63, con que daba término a la consideración de Dios-fin último *especial* de los seres intelectuales.

El verdadero fin último del hombre, su perfecta bienaventuranza, no se halla en esta vida, sino en la otra, en la contemplación sobrenatural de Dios, en la *visión beatífica* (cc.51-63). Y siendo ésta de carácter *sobrenatural*, no puede el hombre llegar a su consecución por sus propias fuerzas naturales, desproporcionadas en absoluto para tal fin. Necesita, pues, de una ayuda de carácter sobrenatural que le disponga y capacite convenientemente para ello. Y esta ayuda se la proporciona Dios mediante la *gracia*. A ella dedica el Santo los últimos capítulos del libro tercero, en los que considera principalmente los puntos siguientes:

A) La gracia y la vida eterna (cc.147-149).

B) Gracia «gratum faciens» y gracia «gratis data» (cc.150-154).

C) Necesidad de la gracia para perseverar en el bien y evitar el mal (cc.155-163).

[76] *De malo* q.5 a.4.

A) La gracia y la vida eterna (cc.147-149)

El fin último del hombre o bienaventuranza eterna, que consiste en la clara e inmediata visión de la misma Verdad increada, supera y trasciende en absoluto su virtud y fuerzas naturales. Por esto, para su consecución necesita de un auxilio especial y sobrenatural de Dios. «Si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural, necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural por el que tienda a dicho fin» (c.147). Y este auxilio sobrenatural no es otro que la *gracia*, absolutamente necesaria para conseguir la vida eterna.

La doctrina de este capítulo va directamente contra el *pelagianismo*, según el cual el hombre por solas sus fuerzas naturales puede merecer y llegar a conseguir la vida eterna. «Con lo dicho se refuta el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre podía merecer la gloria de Dios por sólo su libre albedrío» (ib.). Fue condenado el pelagianismo el año 418 en el Concilio Cartaginense, y también posteriormente en los ecuménicos Efesino y Tridentino.

Establecida la absoluta necesidad de la gracia para alcanzar la vida eterna, determínase en el c.148 la naturaleza de esta necesidad. Se trata de la necesidad propia y característica del fin. Dios ofrece a todos su auxilio, pero a nadie fuerza. Este ofrecimiento del auxilio divino obliga a todos a aceptarlo; pero no se trata de una obligación de coacción o física, sino moral, propia del fin, que deja siempre intacta la libre determinación de la voluntad humana.

El capítulo 149 da cumplida réplica a la doctrina del *semipelagianismo*, el cual difiere del pelagianismo en que admite la absoluta necesidad de la gracia para poder alcanzar la perfecta justificación y la vida eterna, pero coincide con él al afirmar que para el comienzo de la misma, es decir, para prepararse y disponerse a la justificación se basta el hombre a sí mismo con solas sus fuerzas naturales. Con lo cual niega la gratuidad absoluta de la gracia. Fue condenado el semipelagianismo por el segundo Concilio de Orange el año 529, y más recientemente por el ecuménico Vaticano I.

Hoy día las doctrinas pelagiana y semipelagiana se contienen principalmente en el racionalismo, naturalismo humanista y sistemas en ellos fundados.

B) Gracia «gratum faciens» y gracia «gratis data» (cc.150-154)

El mismo nombre de *gracia*, con que se designa ese especial y sobrenatural auxilio de Dios, absolutamente necesario para el comienzo, continuación y plena consecución de la salvación, indica que se trata de algo completamente *gratuito* y no debido a mérito alguno de la naturaleza.

Denomínase también así ese auxilio divino porque hace *grato* a los ojos de Dios a quien lo recibe. «Este auxilio se llama oportunísima-

mente *gracia,* no sólo porque se da gratuitamente, sino también porque el hombre por una prerrogativa especial se hace *grato* a Dios por dicho auxilio» (c.150).

Este hacerse grato a Dios es por algo real que Dios mismo causa e infunde en el término de su amor. Esta precisamente es una de las diferencias entre el amor divino y el humano: éste presupone la existencia del bien amado, y el divino, en cambio, causa el bien en el objeto amado. «Con esto se refuta la opinión de quienes dicen que la gracia divina no pone nada en el hombre... Porque el amor divino es causa del bien que ama en alguno, mientras que el humano no siempre lo es» (ib.). Queda así rebatida, con tres siglos de anticipación, la doctrina de los protestantes, según la cual puede uno ser grato a Dios sin recibir de El nada real e intrínseco, sino sólo por la mera imputación extrínseca de la bondad y justicia de Dios y de Cristo.

Esta realidad sobrenatural creada que Dios infunde en el alma y la hace grata a sus divinos ojos es la llamada «gratum faciens», es decir, *gratificante,* distinta de la denominada «gratis data», de la que trata el Santo en el capítulo 154. Una y otra, aunque completamente gratuitas, difieren entre sí en que la «gratum faciens» tiene como finalidad propia e inmediata la santificación del mismo que la recibe, y la «gratis data» se ordena inmediata y principalmente a la santificación de los demás. Sin que, por otra parte, quiera decir esto que la «gratis data» no pueda tener o no tenga ninguna influencia en la perfección y santificación del sujeto que la recibe.

La gracia «gratum faciens» incluye tanto la gracia *actual* como la *habitual,* distintas realmente la una de la otra.

La gracia *actual* es también una realidad formalmente sobrenatural, «es una participación *virtual* de la naturaleza divina, en cuanto se ordena o a preparar el sujeto para recibir la gracia santificante (DENZ. 797-799 813 898) o a conservar y aumentar esta gracia en el sujeto una vez recibida (DENZ. 803 804 806 809 834 842)... Pero además y sobre todo, es la gracia actual una participación *física formal y análoga de la virtud divina, en cuanto es formalmente divina...* Esta virtud divina se participa en la gracia actual tan sólo *per modum transeuntis seu fluentis.* Por medio de esta virtud divina participada puede el hombre producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante, y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna (DENZ. 797-799 813 842)... Esta gracia es un principio, impulso o movimiento *divinizador* de las operaciones del hombre» [77].

La gracia *habitual,* realmente distinta de la actual, es una realidad, un ser sobrenatural, creado, inherente a la esencia del alma, en la que se halla a modo de hábito entitativo, y que, al ser una participación física y formal, aunque análoga, de la naturaleza divina, deifica formalmente al hombre haciéndolo hijo adoptivo de Dios y heredero de su gloria.

Hay también en el hombre otras realidades sobrenaturales, realmente distintas de la gracia, aunque derivadas de ella. La gracia es como

[77] MUÑIZ, F. P., O. P., Introducción a la q.110 de la I-II de la *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* t.6 (BAC, Madrid 1956) p.721-722.

una sobrenaturaleza o naturaleza superior trascendente de la que fluyen o emanan como de causa, principio y raíz las virtudes y demás hábitos operativos infusos, que hacen en el orden sobrenatural las veces de potencias.

Hay, pues, en el hombre como una especie de superorganismo u organismo sobrenatural análogo al natural, en el que radica. Lo que en el natural son el alma y sus potencias, eso mismo vienen a ser en el sobrenatural la gracia y las virtudes infusas. La gracia es como un hábito entitativo infundido por Dios en la esencia misma del alma. Y así como el alma no es inmediatamente operativa, sino que obra mediante sus potencias, que derivan y se distinguen realmente de ella; así, en el orden sobrenatural, la gracia, que radica en la esencia misma del alma, tampoco obra inmediatamente, sino mediante otras formas o principios de operación, cuales son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que perfeccionan las potencias del alma en las que se hallan como en sujeto inmediato, y fluyen de la gracia como las potencias naturales fluyen del alma. Con la particularidad de que las mismas virtudes infusas hacen en el orden sobrenatural las veces de potencias; en lo cual se diferencian de los hábitos o virtudes naturales, pues éstos no dan el *poder* obrar (esto es propio de las potencias), sino sólo la *facilidad* en el obrar; en cambio, los sobrenaturales dan las dos cosas: el *poder* y la *facilidad.*

Entre todos estos elementos sobrenaturales derivados de la gracia como de causa y raíz, destacan las tres virtudes teologales: caridad, fe y esperanza, de las que trata el Santo respectivamente en los capítulos 151, 152 y 153.

De las tres tiene la primacía la caridad, inseparable siempre de la gracia santificante. Por esto el amor o caridad es, entre los efectos derivados de la gracia, al que más perfectamente conviene el nombre y significado propio de gracia *gratum faciens.* «Entre los citados efectos de la gracia (cc.151ss.) ha de considerarse una diferencia. Pues aunque a todos ellos competa el nombre de *gracia* porque se comunican *gratuitamente,* sin mérito precedente, sin embargo, solamente el efecto del amor merece además el nombre de gracia porque *hace grato a Dios...* Por eso la fe y la esperanza y otras cosas que se ordenan a la fe pueden existir en los pecadores, que no son gratos a Dios; y solamente el amor es el don propio de los justos, porque, como dice San Juan en su primera Epístola, *'el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él'* (4,14)» (c.154).

C) NECESIDAD DE LA GRACIA PARA PERSEVERAR EN EL BIEN Y EVITAR EL MAL (cc.155-163)

La gracia, por ser absolutamente necesaria para la consecución del fin último sobrenatural (c.147), lo es también para todo lo necesariamente conexo con él, como son los medios sin los que sería imposible conseguirlo. Ahora bien, para alcanzar el fin último sobrenatural o vida eterna es de todo punto necesario e imprescindible la práctica y ejer-

cicio del bien de un modo adecuado y proporcionado a las exigencias de tal fin. Para lo cual se requieren dos cosas: evitar el mal o pecado, y perseverar en la práctica del bien. De esta perseverancia trata el capítulo 155, y de evitar el pecado los capítulos 156-160. Y del hecho de que se le imputa al hombre el no evitar y librarse del pecado convirtiéndose a Dios (c.159), síguese la consideración de lo contenido en los tres últimos capítulos, a saber, que Dios libra a unos del pecado y a otros no (c.161), que no es causa del pecado ni induce a nadie a pecar (c.162), y que a unos elige y predestina y a otros no (c.163).

La perseverancia en el bien, de que trata el capítulo 155, es la perseverancia final, que consiste en la unión del estado de gracia habitual o santificante con el instante de la muerte. Esta perseverancia excede el poder y capacidad de la libre voluntad humana. «El poder del libre albedrío no se extiende al efecto que consiste en perseverar hasta el fin en el bien» (c.155). Por descontado, pues, que no se extiende a esto el poder del libre albedrío según sus fuerzas naturales. Pero es que ni aún cuando está informado por hábitos infusos sobrenaturales, como la misma gracia santificante, puede conseguir la perseverancia final. Y la razón es porque esta perseverancia exige la inmovilidad de la voluntad en el bien. «Para la perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien» (ib.). Y en esta vida los hábitos infusos, entre los que ocupa el primer lugar la gracia santificante, aunque dan una cierta estabilidad en el bien, no producen esa total inmovilidad que exige la perseverancia final. Por esto no puede merecerse con mérito propiamente dicho, incluso por quienes poseen la gracia habitual, pues aunque en el orden sobrenatural sea ésta el principio del mérito propiamente dicho, la eficacia de su ordenación no se extiende, por haberlo Dios así dispuesto, a la perseverancia final. Requiérese, pues, para ésta un auxilio *especial* de Dios.

Tal es la doctrina contenida en este capítulo, cuyo final dice así: «Los hábitos que Dios nos infunde, mientras dura la vida presente, no hacen desaparecer totalmente del libre albedrío la movilidad al mal, aunque por ellos adquiera el libre albedrío una cierta estabilidad en el bien. Luego, cuando decimos que el hombre necesita de la ayuda de la gracia para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual infundida primeramente para obrar bien se le vuelva a infundir otra también habitual para perseverar; sino que entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina providencia que le gobierne exteriormente».

Esta doctrina la ratificó solemnemente el Concilio de Trento al definir: «Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema» (DENZ. 832).

Es, pues, la perseverancia final una especialísima gracia de Dios, efecto propio de la divina predestinación, a la que, siendo completamente gratuita, no puede tener el hombre acceso por vía de mérito propiamente dicho, sino únicamente por vía de impetración o súplica, y aun ésta procedente de la ayuda divina.

En los capítulos 156 y siguientes se considera al hombre pecador, es decir, desprovisto de gracia santificante, y en ellos se trata de la necesidad que tiene del auxilio de la divina gracia para evitar el pecado. Ahora bien, este evitar el pecado puede tener un doble sentido: evitar el pecado ya cometido, resucitando de él; y evitar el pecado aún no cometido, preservándose de caer en él. De la reparación o resurrección del pecado tratan los capítulos 156-159, y de la preservación de futuros pecados el capítulo 160.

En cuanto a esto último, se afirma que el pecador no puede sin la ayuda de la gracia librarse de caer en pecados futuros. Y la razón es por la debilidad en que ha quedado por el pecado anteriormente cometido. A causa de esta debilidad ya no está en su mano el poder no poner impedimento a la gracia. «Si por un desorden precedente se desviase (el hombre) hacia el mal, no dependerá absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia» (c.160). Este no poder dejar de poner impedimento a la gracia es un no poder culpable, por ser ello consecuencia de una culpa anterior. «Aunque los que están en pecado no puedan evitar por sí mismos el poner impedimento a la gracia, a no ser que sean prevenidos por el auxilio de la gracia, no obstante, se les imputa esto como culpa, porque tal defecto es en ellos consecuencia de una culpa precedente» (ib.).

La doctrina de este capítulo va directamente contra los pelagianos, «quienes decían que el hombre que está en pecado puede evitar sin la gracia los pecados» (ib.).

En el extremo opuesto están los protestantes, según los cuales en el estado de naturaleza caída de tal manera es necesaria la gracia para obrar el bien, que sin ella todos los actos del libre albedrío del hombre son pecado.

Entre ambos extremos está la verdadera doctrina, según la cual el libre albedrío después del pecado ni quedó completamente muerto, como dicen los protestantes, ni completamente sano y vigoroso, como suponen los pelagianos, sino enfermo y debilitado. Por esto, en orden al bien y con el auxilio ordinario de Dios puede por sí mismo algo, pero no todo. Y entre las cosas que sin la gracia no puede mientras permanece en pecado es no incurrir en ulteriores pecados. Lo cual se entiende no sólo de los mortales, sino también, y con mayor razón, de los veniales, respecto de los cuales es incluso de fe que ni los mismos justos pueden evitarlos todos a lo largo de toda su vida, a no ser por una gracia especial de Dios, que no consta haya sido concedida más que a la Santísima Virgen (cf. DENZ. 833).

Volviendo a los cc.156-159, en que se trata de la reparación o resurrección después del pecado, considérase en primer lugar la posibilidad de esta resurrección (c.156), contra los novacianos, quienes afirmaban que el hombre no puede conseguir el perdón de los pecados cometidos después del bautismo.

En el extremo opuesto están los pelagianos, al afirmar que el hombre puede resucitar del pecado, pero por solas sus fuerzas naturales.

Contra unos y otros va dirigido el c.157, donde se afirma que puede conseguirse, y de hecho se consigue, la reparación o resurrección del pecado (contra los novacianos), pero única y exclusivamente por la gracia de Dios (contra los pelagianos), no siendo posible en modo alguno librarse el hombre del pecado por solas sus fuerzas naturales.

Sin embargo, presupuesta siempre la gracia divina, es también necesaria en los llegados al uso de razón su libre cooperación. Esta es la conclusión del c.158.

Una de las características de esta necesaria cooperación es el arrepentimiento y detestación del pecado cometido, con el consiguiente propósito de evitar los pecados futuros. «Es necesario que el hombre, resucitando del pecado, se arrepienta del pecado pretérito y proponga evitar los futuros» (c.158). Esta necesaria cooperación del pecador, previa a la remisión del pecado, presupone, a su vez, el auxilio o infusión previa de la gracia, e implica también por parte del sujeto un acto previo de conversión a Dios por la fe y la caridad. Son éstos los elementos que integran el acto de la justificación del pecador.

En el c.159 se afirma que el no resucitar del pecado y convertirse a Dios es culpa del mismo hombre pecador. A él se le imputa como único responsable. Es ello consecuencia lógica de lo anteriormente expuesto, y de la universalidad de la gracia suficiente, que Dios a nadie niega. Si es posible resucitar del pecado sólo por la gracia de Dios, y Dios, consecuente con su voluntad sincera de salvar a todos los hombres, a nadie en absoluto niega su gracia, síguese que el no resucitar del pecado, y consecuentemente el no conseguir la vida eterna, es sólo y exclusivamente por culpa del hombre. Dios ofrece y da a todos sin excepción las gracias necesarias y suficientes para su salvación y, consecuentemente, para todo lo necesariamente conexo con ella.

Sin estas gracias suficientes el hombre no puede en absoluto hacer por sí mismo algo positivo en orden a la vida eterna. Pero puede por sí mismo poner impedimentos a la gracia. Lo que no puede por sí mismo para el bien, lo puede para el mal. Puede libremente poner obstáculos a la gracia y puede no ponerlos. Si los pone, y, en consecuencia, no consigue su eterna salvación, él es el único responsable. Si no los pone, y, cooperando con la gracia recibida, hace cuanto está de su parte, conduciéndose en todo según sus exigencias, entonces Dios no dejará de concederle ulteriores gracias, hasta llegar a la última. Este es el verdadero sentido, sin resabio alguno pelagiano o semipelagiano, del axioma: «Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam». Dios no niega una gracia ulterior a quien hace lo que está de su parte, entendiendo este *hacer* no como fruto de las propias fuerzas naturales, de suyo desproporcionadas, sino como fruto de otra gracia anterior, previa y suficiente, que Dios a nadie niega.

Que es la libre voluntad del hombre la única causa que impide la recepción de nuevas gracias y el aprovechamiento de las ya recibidas nos lo dice aquí claramente Santo Tomás: «Aunque uno no pueda merecer ni impetrar la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, sin embargo, impedirse a sí mismo de recibirla, pues dícese en Job 21,14, de algunos: *'Decían a Dios: Apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos'*. Y también, 24,13: *'Hay quienes aborrecen la luz'*. Y como quiera que el libre albedrío tiene poder para impedir o para no impedir la recepción de la gracia, no sin razón a quien pone impedimento a la recepción de la gracia se le imputa como culpa. Pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, pues *'quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad'*, como se dice en la carta primera a Timoteo 2,4. Y sólo son privados de la gracia quienes en sí mismos ponen impedimento a la misma; así como, cuando el sol ilumina al mundo, se inculpa al que cierra los ojos, si de esto se sigue algún mal, aunque él no pueda ver si antes no luce y le ilumina el sol» (c.159).

Síguese de todo esto que Dios no es causa en modo alguno del pecado formalmente considerado, ni mueve o induce a nadie a pecar (c.162). La única causa del pecado es el hombre, que usando o abusando de su libertad pone impedimento a la gracia, frustrando así la consecución del bien a que Dios le movía.

Presupuesta esta previa y voluntaria resistencia a la gracia, y considerado el pecador en cuanto pecador, no hay por qué extrañarse del hecho de que Dios a unos los libre y resucite del pecado, y a otros no (c.161). Nadie, después de poner impedimento y haber desaprovechado la divina gracia, tiene derecho a ser liberado y resucitado del pecado. Ni Dios en este caso hace injuria alguna si no ofrece el auxilio necesario para salir del pecado. Es el hombre quien primero abandona a Dios y frustra su gracia. Dios, en cambio, a nadie abandona, si antes no ha sido El abandonado.

El que Dios a unos los libre del pecado y les siga concediendo ulteriores gracias, y a otros no, es sencillamente porque en unos quiere hacer resplandecer la abundancia de su misericordia, y en otros la de su justicia. «No a todos los que ponen impedimento a la gracia los previene Dios con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros que se manifieste el orden de la justicia» (c.161).

Ni tiene el hombre por qué tratar de averiguar y escudriñar las razones de este diverso modo de proceder de Dios respecto de unos y de otros. «Como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos, y a otros los soporte dejando que las cosas prosigan su curso normal, no se ha de investigar por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad» (ib.). Es lo mismo que decía San Agustín: «Nadie viene (a Cristo que es la Vida) si no es atraído (por el Padre). Si no quieres errar, no te entrometas a enjuiciar el que atraiga a éste y no al otro, ni las razones de por qué atrae a aquél y no al de más allá. Decídete de una vez a no preocuparte más que de esto: ¿No eres aún atraído? Ruega para que lo seas» [78].

Estas últimas palabras expresan con claridad que la oración, según San Agustín, es de capital importancia y puede llegar a ser decisiva en el problema de la salvación eterna, la cual, ciertamente, no todos consiguen, sino sólo los *elegidos* y *predestinados* (c.163).

Dios ofrece y da la gracia suficiente a todos sin excepción. Pero no en todos llega a ser plena e infaliblemente eficaz, sino sólo en los predestinados. Y aunque en éstos todo sea efecto de la divina predestinación, solamente son efectos propios, elícitos y exclusivos de ella la perseverancia

[78] "Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare istum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Semel accipe, et intellige. Nondum traheris? ora ut traharis" (*In Ioannis Evangelium* tract.26 n.2: ML 35,1607).

final y la glorificación. Es además la predestinación completamente gratuita, sin que sea debida en absoluto a mérito alguno del predestinado.

La reprobación, en cambio, es consecuencia del pecado, del que sola y exclusivamente es causa el hombre, no Dios. Por esto, Dios no es en modo alguno causa directa de la reprobación, como lo es de la predestinación. Dios quiere que todos se salven, y a todos ofrece y da las gracias suficientes para ello. Quien las resiste y no las aprovecha debidamente puede muy justamente ser abandonado por Dios, en el sentido de no facilitarle las gracias y auxilios eficaces para levantarse del pecado. Y siempre que ocurra esto, habrá sido el hombre el culpable y la causa inicial de ello, no Dios. Y si la muerte le sorprende en esta situación de impenitencia final, se condena para siempre. Así, pues, como a la perseverancia final sigue la glorificación, así a la impenitencia final sigue la eterna condenación.

Con este capítulo sobre la reprobación, divina elección y predestinación da aquí Santo Tomás por terminado el tratado sobre la gracia, y con él el libro tercero de su *Suma contra los Gentiles*. Más tarde volvería a exponer este tratado de modo mucho más perfecto y acabado en las cuestiones 109-114 de la I-II de la *Suma Teológica*. A ellas, y a las introducciones a las mismas (ed. BAC) del P. Muñiz, O. P., remitimos al lector.

José M. Martínez Alcaide, O. P.